

## **SOBRE LA ÓPTICA DE COMPRENSIÓ HEIDEGGERIANA COMO HORIZONTE DE RESTITUCIÓN DE LA APORÍA SOCRÁTICA**

**Daniel Pons Olivares**

Universitat de les Illes Balears

**RESUMEN:** Con este trabajo se pretende trazar el inicio de una vía de restitución de la propuesta y la actividad filosóficas de Sócrates con base en una línea hermenéutica de inspiración heideggeriana. Desde esta perspectiva, la perplejidad que causa la aporía socrática, para muchos meramente desconcertante, se reconoce, por el contrario, como el momento culminante del diálogo en el que se manifiesta la verdadera naturaleza del ser y de la verdad a través del ocultamiento.

**PALABRAS CLAVE:** Sócrates, aporía, ser, diálogo, ironía, verdad, *Dasein*, ente, facticidad

**ABSTRACT:** This paper raises a possible line of restitution of Socrates' philosophy from an analysis of heideggerian inspiration. In this manner, the perplexity that causes the socratic aporia to many researchers, is recognized, on the contrary, as the culminating moment of the dialog in which there is revealed the real nature of the being and of the truth through the concealment.

**KEY WORDS:** Socrates, Aporia, Being, Dialog, Irony, Truth, *Dasein*, Ent-object, Facticity

## INTRODUCCIÓN

Presento mi trabajo como un *collage* compuesto por dos líneas de interés principales. El objetivo es que ambas se entrecrucen ordenadamente, de modo que su aspecto general constituya el de un camino de interpretación que nos lleve desde una imagen de Sócrates hasta la forma del pensamiento de Heidegger.

En primer lugar, me propongo hacer una aproximación a una propuesta de progreso humano. El tema de este apartado será el que podemos denominar «la esperanza socrática», al modo de un humanismo precristiano de novedosas intenciones éticas en los albores del pensamiento filosófico. En esta senda aportaré, seguramente, una interpretación alejada del uso académico más tradicional de las enseñanzas de Sócrates, a quien se puede considerar no sólo uno de los principales padres de la conciencia de Occidente, sino también, seguramente, la más enigmática figura de la historia de la filosofía. Su atractivo consiste en ese carácter calidoscópico de los grandes clásicos, que son tales por una virtud de revelación continua e inagotable que, aún hoy, puede convertirse en una auténtica innovación para el pensamiento occidental.

Este reencuentro es posible, ante todo, si se prioriza la memoria de Sócrates contenida en los primeros diálogos de Platón: los denominados usualmente «socráticos» (*Apología*, *Critón*, *Laques*, *Cármides*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Ion* y *Protágoras*), recelando un poco de lo que pueda exponerse en otros diálogos «de madurez», que muchos expertos han convenido en considerar como el posible inicio una nueva singladura más firme y propia de Platón, quien, recogiendo el poso perenne del pensamiento socrático, pudo hacer despegar muchos de sus postulados en integración y superación de lo que debieron ser las más sucintas enseñanzas del maestro.

En cualquier caso, en el primer apartado hago, pues, una exposición sólo introductoria a la aporía socrática, puesto que, en segundo lugar, mi intención es llegar a establecer una vía de encuentro y de interpretación de Sócrates con relación a la revelación del pensamiento heideggeriano, sobre todo en lo referente al entorno de la analítica existencial del *Dasein* (aunque no sólo), de manera que mi labor habrá de ser, en definitiva, la de *destruir* (o *deconstruir*, desde mi modesto púlpito) la tradición *endurecida* a la luz de la

experiencia heideggeriana.<sup>1</sup> Presento, pues, un Sócrates por así decir «desescatologizado», pero también «despolitizado» y hasta cierto punto incluso «desmoralizado» (en el sentido de que se entiende fundamentalmente como un filósofo y actor del pensamiento no propiamente «moralizante», opuesto a la sentencia o al postulado legaliforme). Con esto, espero recoger también el espíritu de Heidegger, pudiendo reemprender con ello, al final de mi trabajo, el camino de vuelta a Sócrates.

## 1. HACIA UNA RENOVADA IMAGEN DE SÓCRATES

Es lugar común en la historia del pensamiento reconocer que el campo de investigación filosófica que inaugura Sócrates es el del discurso ético,<sup>2</sup> entendido como la búsqueda de la mejor forma de conducirse en nuestra relación con los demás y con nosotros mismos para la consecución del mayor bienestar posible. Para ello, nuestro pensador se propone, aparentemente, iniciar un proceso de discernimiento de la verdadera definición de los términos y virtudes éticas fundamentales, con la intención de instaurarlos como principios de la conducta. Subyace a este propósito una suerte de «intelectualismo ético» según el cual el saber y la virtud coinciden, de modo que el obrar mal puede ser únicamente resultado de la ignorancia, dado que quien conoce lo recto actuará con rectitud, pues conocerá, en definitiva, el camino que más favorece el bienestar general y, en definitiva, también el suyo propio. La cura del mal deberá consistir, por tanto, en una prospección del saber para una superación de la ignorancia.

Este es, de hecho, el lecho interpretativo sobre el que descansa todo el constructo platónico posterior, en especial en lo concerniente a la definición de su Teoría de las Formas como esencias rectoras de todo juicio verdadero, y, puesto que los diálogos platónicos son la principal fuente de información acerca de Sócrates, evidentemente este ha sido considerado también el núcleo fuerte de las aportaciones socráticas. Efectivamente, aún hoy, en academias e institutos, se introduce a Sócrates para preparar la entrada triunfante de Platón y, en este sentido, según la consideración de Aristóteles,

<sup>1</sup> Heidegger 2003a, 43-50 (§ 6). En adelante destaco en cursivas aquellos términos o expresiones que constituyen una clara evocación y reconocimiento de las formas expresivas de Martin Heidegger.

<sup>2</sup> Vid. Cic. *Tusc.* V 4, 10; D.L. I 14, 18; II 16, 20.

«Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates [fundamento para la platónica Teoría de las Formas]: los razonamientos inductivos y las definiciones universales» (Arist. *Metaph.* 1078 b 28).

Seguramente, la influencia de Sócrates para los siglos posteriores a Platón se ha reducido en gran medida a que, como propone Hegel, a partir de él «La filosofía empezó a elaborar conceptos universales» (Marcuse, 1983: 239). Esta es una manera posible de incluir a Sócrates en el entramado tradicional de la historia del pensamiento occidental, pero también podría suceder, aun cuando sea extremadamente difícil demostrarlo, que tal esfuerzo interpretativo haya sido ejercido incluso en detrimento del propio Sócrates.

Ante todo, cabe preguntarse: ¿cuál es el saber, esto es, las conclusiones —definitivas y universales—, que se extraen de un adecuado análisis de las cuestiones morales, según es el ofrecimiento del maestro en sus propuestas de indagación? En efecto, causa perplejidad que, como se ha hecho ver en alguna ocasión, «el patrón de la defensa de la verdad resulte no tener verdad alguna que ofrecer (es de sobra conocido que decía no saber nada» (Del Águila 2004, 33), y no es menos sorprendente que, incansablemente, incitara a sus acompañantes a iniciar un arduo aunque prometedor camino de busca de las definiciones rectoras de lo moral para conducirlos, en la mayoría de los casos, no más<sup>4</sup> que a una incómoda inconclusión y aporía.

Este hecho sorprende, en efecto, habida cuenta del supuesto interés ontológico y definitorio de sus investigaciones, pero puede ser asumido de forma sencilla si lo interpretamos como la técnica dialéctica escogida por Sócrates para demoler, de entrada, toda falsa conciencia en sus contrincantes y disponer a sus discípulos a un estado iniciático de liberación de todo prejuicio, para comenzar, sólo entonces, un proceso reconstructivo nuevo, a fin de culminar la verdadera definición de cada concepto. Sin embargo, sucede que lo más sorprendente de esta peculiar experiencia epistémica radica en que los diálogos de prospección mantenidos con el maestro acaban definitivamente en duda sostenida. A través de su característico uso de la ironía, la intervención definitiva de Sócrates en el diálogo (especialmente en los con-

---

<sup>3</sup> En algún momento, también, a lo largo de mi trabajo, intentaré insinuar una vía de reconciliación de Hegel con Sócrates a través de la dilucidación de la aporía socrática como horizonte de apertura en una interpretación de corte heideggeriano.

<sup>4</sup> En mi opinión, este 'no más' conlleva, por supuesto, mucho más que una mera nada, tal y como iremos viendo.



siderados propiamente socráticos de entre los diálogos de Platón) acaba simplemente por pulverizar la seguridad e incluso la confianza que sobre él habían depositado soberbios y resabidos contrincantes dialécticos. Las sesiones finalizan habitualmente con exabrupto, con un repaso de las contradicciones en las que se ha incurrido a lo largo de todo el discurso, sin conclusión y sin vía fácil de continuación de la investigación. La tensión se palpa en el ambiente y su actitud le vale a Sócrates la popular comparación con un tábano<sup>5</sup> —tan molesto para algunos—, o con el torpedo, pez que paraliza a sus víctimas por medio de una descarga eléctrica.<sup>6</sup>

¿Qué interés podía tener Sócrates en descubrirse de este modo inquietante a sus congéneres? Para acercarnos a una posible vía de respuesta quizás debamos aventurarnos un poco más allá para poder entrever en la misma aporía socrática el inicio culminante del verdadero objeto ontológico de la experiencia socrática.

## 2. RESTITUCIÓN DE LA APORÍA SOCRÁTICA EN TANTO QUE ÁMBITO DE APERTURA DEL SER

En *Ser y diálogo*, Felipe Martínez Marzoa (1996) se propone dilucidar «en qué sentido y de qué modo la marcha misma del diálogo es el verdadero contenido» de las tesis platónicas. Con arreglo a esta misma intención, se puede también revertir el sentido de la aparente imposibilidad estática de la aporía socrática haciendo un ejercicio hermenéutico por el que entenderla como límite y, al mismo tiempo, momento de conducción a lo verdadero del ser en general, siguiendo, por supuesto, la línea iniciada en la modernidad por la incidencia de Heidegger en la recuperación del pensamiento y de la experiencia tradicional griegos.

La actitud y la sabiduría socráticas parten de un principio explícito de ignorancia, la del más sabio. Y en la experiencia de resolución del diálogo socrático como aporía, se manifiesta quizás la misma ignorancia del Ser como el preciso conocimiento de la naturaleza de lo universal que distingue a los sabios de los auténticos ignorantes, incomprensivos. Una clara con-

---

<sup>5</sup> Cf. Pl. *Ap.* 30e.

<sup>6</sup> Cf. Pl. *Men.* 80a.

ciencia de la ignorancia se revela entonces como una forma de la naturaleza propia del *modo de ser* del hombre. La única definitiva sabiduría, consistiría, pues, en el reconocimiento tanto de lo inacabado como de la inclinación propia y puede que inevitable<sup>7</sup> a un modo de perfección estática no realizable (Pons, 2006:177).

Tal y como lo expresa Heidegger, «El conocimiento es un modo de ser del *estar-en-el-mundo*» (Heidegger 2003a, 87 (§ 13)) y es, de hecho, el modo primario de *estar-en-el-mundo*. Este puede que constituya también, haciendo un ejercicio hermenéutico, el modo auténtico del existir («abierto a») partiendo de la propuesta socrática. Toda otra posibilidad será inauténtica, mera ficción de ser de un ser arrojado a lo ente y por tanto inauténtico, aunque posible (puesto que el ser-ahí es el único ahí-del-ser).

De este modo, se puede observar que, en la consecución de la aporía, al contrario de lo que sucedería en el caso de concluir con una definición cerrada tendente a lo ente, en el diálogo lo universal queda abierto a la vida y la mediación del *logos* (de nuevo, el *diá-logo*) se muestra como una vía de apertura al ser en general. Así es también como puede que Sócrates aporte, en la revelación de la aporía, una respuesta sin contenido teórico estricto (en tanto que no cerrado) para la pregunta por el conocimiento de lo universal del ser y del hombre en tanto que abierto a él (Pons, 2006: 178). Siguiendo el modo de la expresión heideggeriana, podríamos decir que el *desvelamiento* de la ignorancia es el *mostrarse* mismo de la verdad. De forma parecida a como la *pregunta por el ser del Dasein* no es la de un *qué*, sino la de un *cómo* (una pregunta por el sentido, por el modo del ser del *Dasein*), la verdad, en Sócrates, puede implicar un modo de ser como existencia, un modo auténtico —el *auténtico modo*— de ser en el mundo.

El aparente fracaso de la razón se compensa, de este modo, en el mismo diálogo con la *revelación* constante de la unidad del fenómeno en su apertura y por la toma de conciencia de la propia ignorancia se abre entonces el autoconocimiento al reconocimiento de la dependencia del ser para el modo de ser del *Dasein*. Con tal dependencia es revelada, asimismo, la conciencia de la segura inviabilidad de la unilateralidad autolimitante de toda de-

<sup>7</sup> Acaso derivado de una conciencia proyectiva de lo supremo-ilimitado, posibilitada por la razón como lógica reducida, en tanto que parcela del *logos*.

finición en el terreno del ser, de toda violenta asunción y confrontación entre lo múltiple, lo concreto y lo atomizado; una violencia en contra de lo inevitable del *ser abierto* fundada, en el mejor de los casos, en una honda *incomprensión de sí*. En el más sincero autoconocimiento, en cambio, el hombre reconoce la naturaleza del *Dasein*, se extiende al otro genérico, se *proyecta*, se reconoce en *lo otro*; en su ser se reconoce en primer lugar el género mismo que constituye la mismidad de su ser, de manera que la naturaleza del individuo es la del ser universal sin excepción. La servidumbre dolorosa a la razón<sup>8</sup> es, paralelamente, sólo superable por la vía del reconocimiento de lo aparentemente limitado como verdadera potencia, es decir, de la aporía como *apertura* a lo otro del ser (lo propio del ser-en-el-mundo), fraguada en un profundo, sincero y valeroso autoconocimiento.<sup>9</sup> Lo que en la superficie aparece como *finito* y limitado (en el terreno de lo óntico) se descubre en realidad a la conciencia como *infinitud*, como auténtica manifestación de su mismo ser.<sup>10</sup> He ahí la grandeza viva del modo de ser del *Dasein* como ser abierto de forma constante a una *comprensión de ser*. El modo de ser más propio del hombre socrático integraría así también, en su comprensión de ser, al hombre en el mundo como *horizonte* de apertura a la *posibilidad* del todo en el ser.

El verdadero valor del mensaje socrático puede consistir, así también, en esa llamada a atreverse a «*existir* como propio de sí (el “como suyo” esquivo propio del *Dasein*) en cada caso con los otros», en no cerrarse al ser, al no encerrar el ser en una *óntica* inauténtica del modo de ser del *Dasein*, ni confinar el pensamiento, en definitiva, a una *ontología miserable*, falaz y profundamente limitante y nociva, en tanto que contraria a su verdadero modo de ser.

Desde un punto de vista más antropológico, Sócrates apunta, interpretado de este modo, al paradigma del ser humano autónomo puesto que integrado en el mundo por propia *voluntad epistémica* de apertura, liberado de

<sup>8</sup> En el sentido latino de *rationale* (cf. Heidegger 1994b, 64-65).

<sup>9</sup> Imbuéndose aquí del ánimo de Hegel, se puede decir que el espíritu se llena de gozo al reconocerse universal en lo concreto, teniendo en cuenta también que para Hegel la definición representa en buena medida el cadáver del concepto

<sup>10</sup> En un verdadero *claro de bosque*, como una puerta a través de la cual la luminosidad misma de la verdad se manifiesta. Cf. Heidegger 2000, 85ss.

la *rigidez* del pensamiento dogmático que lo aísla y verdaderamente sabio, puesto que concorde con el fluir del ser auténtico de la existencia. La aporía dispone el claro del ser en el que el ser mismo se manifiesta, desvelando a su vez el verdadero sentido del modo de ser del *Dasein* como ser abierto al ser. La falta aparente de criterios de elección para la definición debe ser asumida en realidad como auténtica manifestación de la plenitud de la *posibilidad* referida al *Dasein*, por la que el ser se abre a la existencia de este particular ser.

Llegados a este punto conviene subrayar que, como se habrá observado, Sócrates no es, en ningún caso, un escéptico en su propuesta de ignorancia. Al contrario, defiende en todo momento y propone siempre la consecución sincera de la verdad, pues la toma de conciencia de la ignorancia hace que reluzca el verdadero modo del ser del *Dasein* como abierto siempre a una comprensión del ser como un *siendo*. «El tiempo es el elemento negativo del mundo sensible. El pensamiento es esta misma negatividad, pero en su forma más profunda, más infinita» (Hegel 2005, 117), decía Hegel. La «negatividad» se incluye en una auténtica comprensión y participación del ser, acaso como lo propio del ser abierto a lo otro, desde su limitación y su capacidad de asomarse al ser más de lo que efectivamente (*fácticamente*) se es. Este es, a su vez, el verdadero contexto natural-ideal para el hombre, el de una reintegración de apertura con lo todo-otro por la vía de la pregunta, una reproducción inteligente de la sabiduría silenciosa de la naturaleza metafísica del ser mismo.

«Comprender» el mundo es *tomarlo junto con...*, asimilarlo al verdadero ser del *Dasein*. Comprenderse como abierto implica *estar a buenas* con el mundo, puesto que éste se manifiesta en la apertura misma de sí. Comprenderse en el auténtico modo de apertura a la participación del ser, como lo abierto, apresta al hombre, en definitiva, al Bien.

## 2.1. DE LA IRONÍA A LA POSIBILIDAD DE UN MODO DE SER NO ESTÁTICO. VÍA PARA EL RECONOCIMIENTO DE UNA ÉTICA AUTÉNTICAMENTE SOCRÁTICA

La etimología de la palabra «kuinzig» no está clara. [...] Su significado es próximo a la *ironía* de Sócrates, que tampoco se ciñe a concepto alguno. La palabra se refiere a la preponderancia serena y melancólica respecto a todo lo acostumbrado y habitual, que siempre se da demasiada importancia;



no obstante, esta preponderancia carace de altanería y tampoco es un tipo de burla maliciosa.

Lo «kuinzige» expresa una inclinación hacia las personas y cosas del lugar y una auténtica preocupación por éstas; se afana en permanecer en lo impenetrable, sin ser consciente de ello, lo que puede ser fácilmente malentendido como segunda intención (Heidegger, 2003b: 51).

Mayéutico es el camino por el que se hace relucir la verdad, y la ironía socrática es, en este caso, el instrumento. La ironía, en un sentido absoluto, es un no decir, es un silencio, pero un no decir que todo lo que no dice lo muestra. ¿Por qué Sócrates pone en práctica tan asiduamente este modo de no decir? Porque aspira a no tener que decir, a no tener que imponer, a no tener que limitarse a lo *meramente óntico*. La esperanza del autoconocimiento es la de la posible y deseable autopersuasión, la del más sincero autorreconocimiento, por el que se evita la encerrona de las palabras cortantes. La práctica socrática encierra un «enigma» inmenso por principio de coherencia, y este «enigma» empuja al hombre a su *poder ser más*. Sócrates se manifiesta ocultándose, todo él es un juego de ironía, pero ironía no en el sentido de decir lo contrario de lo que se dice, o esto sólo en un cierto sentido, en el sentido de un no decir que dice, un no decir nada (concreto) que todo lo insinúa, que nada de lo que se puede decir excluye.

El diálogo es el que impele al hombre al más sincero autoconocimiento como no *estático*, sino *extático*, *ec-sistente*, yecto al ser abierto, habitando vecino a la *verdad del ser*, en el *claro* (Heidegger, 1996). El autoconocimiento impele, pues, al hombre a reconocer su verdadero ser como principio, incluso, de toda ética posible: en el autonococimiento por medio de la ironía, en la aporía, se reconoce a sí mismo como un ser abierto, irremisiblemente, a su progreso o a la extinción de su ser-en-el-mundo como verdadero existencial.

En el diálogo, Sócrates no hace otra cosa que problematizarse<sup>11</sup> y «problematizar a los demás», tal y como destaca Menón en el diálogo que lleva su nombre (Pl. *Men.*, 80a). Problematizar es, de este modo, *tematizar*, *plantear la verdadera cuestión por el ser de la cosa*, cuestionar las bases tra-

<sup>11</sup> No ha sido la metafísica (por lo general dogmática) después de Sócrates (puede que en contra de Sócrates) capaz de comprender la verdad de este ser. Hay, pues, que problematizar, volver a tematizar al propio Sócrates.



dicionales inerciales que conducen a pensar la verdad acerca del ser de la entidad como algo fijo y/o prefijable. Sócrates desenmascara la nociva ignorancia desvelando la verdad de la ignorancia, desenmascara la falsa sabiduría y permite mostrarse a la verdad en su fluir de ser. «Conócete a ti mismo» es también su misiva para la humanidad y la vía de su reconciliación definitiva, su promesa de libertad, de existencia como participación del ser abierto en la posibilidad desde el autoconocimiento. Las pesadas y lacerantes cadenas permanecen por voluntad del hombre hacia lo no propiamente humano, por cuanto el hombre se esclaviza a sí mismo, se hace esclavo de la definición de lo objetivo.

## 2. 2. UNA DIALÉCTICA DEL SER Y DE LO ENTE COMO ELEMENTOS MUTUAMENTE POTENCIADORES EN LA COMPRENSIÓN DEL SER O EN LA LIMITACIÓN A LO ÓNTICO

La *caída* a una conceptualización parcial y cercenante del ser como mera *facticidad* es la caída a una existencia inauténtica, una renuncia tácita a una existencia abierta y en proceso a un ser-más (ser más que *una mera cosa entre otras*, ser más que una simple cosa). Esta caída a lo objetivo implica pretender la cancelación del flujo existencial, cerrarse a la posibilidad abierta como libertad, avanzar la muerte debido a la incomprensión del mundo como existencial del *Dasein*. Tal postura es, en suma, una pretensión imposible de ponerse a sí mismo *entre paréntesis* en medio de la existencia.

El reconocimiento del modo propio del ser, del propio Ser, y la comprensión extendida del ser del *Dasein* implican, en cambio, el carácter de una actitud fundante del mundo de la vida. El autoconocimiento en el ser *deja ser al mundo en su ser-mundo*, permite al mundo mostrarse en todo su esplendor de ser *en la forma existencial de dirigirse a él*. El mundo se muestra al hombre, efectivamente, *en una determinación concreta cualquiera*, como un conjunto de relaciones de los útiles entre sí y respecto del hombre, pero también se le concede, de este modo, el reconocimiento de su ser más que una mera configuración cualquiera en la línea de una apertura del ser de cada ente. En este horizonte de la conciencia, el hombre crea, en efecto, el mundo como *su mundo (circundante)*, por su *modo concreto de ser espacializante* (en un grado práctico de existencia más cercano a la cosa, en el grado de la mera utilidad —que *recrea* un mundo posible siempre para el *Dasein*—). A este nivel, el *Dasein* induce a la cosa a participar de su ser práctico concreto y a

participar concretamente de su existencia como algo útil en ese momento, en ese contexto, en esa *posibilidad fáctica* del mundo como lo posible. Y en la medida en que el *Dasein* se reconoce en su modo auténtico de ser como apertura de ser al ser que es siendo (como posible recreador de ser), y reconoce lo útil como *potenciador* de su propio poder ser, esta comprensión plena de ser permite también que la cosa, el de otro modo sólo útil concreto, se muestre también como ser abierto, como posibilidad de la mano del *Dasein*.

Sin embargo, la referencia del *Dasein* a lo útil concreto puede también imponerse, incluso como consecuencia derivada del reconocimiento de su propia capacidad potenciadora de la mano del *Dasein*, como algo de algún modo *limitante* para el poder ser del *Dasein*, por la misma *dependencia* de la limitada posibilidad potenciadora de la cosa (de las limitadas posibilidades de *instalación de un mundo* material a partir de la cosa), de modo que *Dasein* y mundo, lo verdaderamente propio y el fantasma de lo ajeno pueden incluso alcanzar a fundirse, al modo en que podría recogerse de Anaximandro, en un círculo de pagos retributivos de las culpas.<sup>12</sup>

El fantasma de lo ajeno es el fantasma de la desintegración, de la *imposibilidad*; implica el surgimiento de la *angustia* que puede desatar el deseo violento de *someter* el mundo, de *dominarlo*,<sup>13</sup> hacerlo también sólo cosa, objetivarlo, entonces, por el ansia de instituirse en *señor del ente*, en la forma de una venganza en último término sólo autoaniquiladora.

### 3. EL SENTIDO REDENTOR DE LA EXPERIENCIA SOCRÁTICA DESDE UNA ÓPTICA DE COMPRENSIÓN HEIDEGGERIANA

Frente a la angustia que deriva del ansia de dominio de lo ente, el reconocimiento de la propia ignorancia conserva vivo el sentido de la pregunta (la pregunta por el sentido) e implica, ante todo, humildad, pero humildad de reconocimiento; nunca humildad de sometimiento a los mandatos de ninguna instancia superior supuestamente más docta o iluminada, sino como actitud

<sup>12</sup> Cf. Anaximandro, en Bernabé 2001, 56; Heidegger 1995. El pecado capital del hombre puede que siga siendo, pese a todo, un pecado de *hybris*.

<sup>13</sup> He aquí que el *logos* es malversado en *ratio*, como sólo *técnica* instrumental de dominio que hace esclavo al ser arrastrado por su «voluntad de poder» (cf. Heidegger 1994a, 9ss.; Heidegger 1994b, 71-81).

de reconocida sinceridad por la que el *Dasein* se invita a integrarse nuevamente en el mundo como suyo dando de lado al ocultamiento de su *no-ser-plenamente-mundo*, tras el *olvido del ser* (Heidegger 1994b, 63: 70) debido a la inercia rigidificadora de la tradición endurecida, olvido del sí abierto al ser incluso en su mismo autonombramiento del hombre como humilde.<sup>14</sup> Por la ironía, en la aporía, en el espíritu socrático se incita de nuevo al hombre a participar, en la medida de su posibilidad de comprensión (de su ser existencial abierto a la comprensión del estar-en-el-mundo), del bien de la infinitud y no, en cambio, a batallar a la intemperie contra lo desconocido-otro, contrario, amenazante e inmenso desde lo limitado. Ese otro de lo otro es, en cambio, el nivel en el que el *Dasein* se encuentra verdaderamente integrado en el mundo desde su modo de ser propio, y la socrática, la de la crítica, la del autoexamen, la de la vida examinada (Pl. Ap. 37e-38a.) y constantemente dialógica, es la única vía de acceso posible, porque el ser no es algo (ya dado) y porque ni siquiera lo meramente óntico (como lo prefijado de una vez por todas) es sólo tal, sino también, de algún modo, existencial (por la intercesión de la comprensión de ser del *Dasein* sobre la cosa). El mundo, en efecto, desde una auténtica comprensión del ser del *Dasein* como *estructura existencial* para la comprensión del ser en general, se revela también como lo-tampoco-meramente-óntico. Lo sólo algo (concreto) es otra fantasía mortecina, anti-existencial, limitadora innecesaria del *Dasein*. La diferencia ontológica última que separa lo meramente óntico del ser del *Dasein* es que, al contrario de lo que sucede con lo meramente óntico, éste ser «particular» que no es sólo un ser entre otros se encuentra *lanzado a ser en una esfera de comprensión de ser* (de su ser y de todo otro ser).

<sup>14</sup> En verdad, desde esta interpretación, se puede decir que Sócrates superaba ya la metafísica (vid. *ibid.*) que «piensa el ser del ente» pero «no pregunta por la verdad misma del ser. De ahí el que tampoco pregunta de qué modo pertenece la esencia del hombre a la verdad del ser» (Heidegger 1966, 18). Atendiendo a esto, Sócrates podría entenderse como incluido de forma particular en una nueva categoría dentro de la Historia de la Filosofía, en la que se deberían contar, por decirlo así, a todos los «premetafísicos» anteriores a Platón y a Aristóteles. La metafísica, en este, su fracaso tradicional de disposición al ente como «objeto», generando una oposición inauténtica con el «sujeto» (vid. *ibid.*), es un límite de la filosofía en el que hay que vivir «como si nada», trascendiéndolo, en el sentido de que, desde la experiencia socrática, toda «postmetafísica» es, en realidad, la particular recuperación moderna de la «premetafísica» griega, pretendiendo que, ante todo, no haya un *olvido del ser* (el ser que debe vislumbrarse a través de los entes) en cualquier discurso auténticamente metafísico: «Aún debe introducirse primeramente todo preguntar por el ser y también aquel preguntar por la verdad del ser como un preguntar “metafísico”» (Heidegger, 1996: 17).

Limitarse a la identificación del ser falaz de lo óntico, e instituirse consecuentemente como *señor de lo ente* (Heidegger 1966, 41.), es arriesgarse a ser también meramente *cósico* (mera apariencia de objeto), a ser, sólo aparentemente, mera posibilidad fáctica, a hacer de lo fáctico mortaja para sí. «Puras ciencias de Hechos hacen meros hombres de hechos», decía Husserl (1991: 6) en su denuncia de *La crisis*. La intención de una exclusiva racionalización del mundo implica acometer la muerte de la existencia, el cese del flujo del ser. El ignorante que no sabe de su ignorancia seguirá, no obstante, pretendiendo ser sólo óntico, seguirá abalanzándose hacia su propia muerte como existente por pretender que el mundo al que se abre irremediamente sea sólo posibilidad solidificada. El ignorante se impone un *horizonte como límite de la mirada, no como posibilidad pregnante*. Quien se aferra únicamente al pensar de lo *cósico* se arriesga a hacerse (en la limitación de su comprensión) no más que una cosa entre otras, a reducirse a ser algo y no ser él mismo;<sup>15</sup> promueve, en cambio, el impedimento de ser por afán de mera apariencia. Este afán de nociva ignorancia, sumida en la inconsciencia del propio ser, hace que incluso el hombre se antoje también sólo objeto, mera cosa, para el hombre de por sí cosificado. Es más, en su desconocimiento de sí como *Dasein* alienta la posibilidad de ser considerado él mismo una mera cosa entre otras. En definitiva, cerrarse a la comprensión abierta de ser es también cerrarse a la *comprensión de sí* como ser abierto a la posibilidad. Quien se apresta a juzgar el ente como objeto (no *tematizado*, sino meramente «matematizado») se apresta a hacerse él mismo no más que objeto en un mundo reducido (inauténtico, impropio, indistinto) de cosas enquistadas como algo. En esto pierde el hombre el ser propio de su yo universal como *Dasein*. Ser sólo óntico (creer ser sólo óntico... pretenderlo) es ser-casi-nada, y la *supuesta actitud natural*, por tanto, no es en realidad tal, sino que es ya una actitud teórica legaliforme y cosificante en detrimento, como decimos, incluso del propio yo ampliado del *Dasein*.

Frente a esto, Sócrates se atreve a *vivificar* la verdad, a dinamizar *la pregunta por el ser*, otorgándole un sentido abierto al mismo planteamiento de la pregunta por medio del recuerdo constante de la humildad necesaria para ser auténticamente en el mundo. Tematiza la verdad y la mantiene viva

<sup>15</sup> «Conócete a ti mismo» implica, en definitiva, atreverse a ser uno mismo, a cuidar del ser que es propio y verdadero.



por la constancia de la crítica, la preserva temáticamente en un *diálogo de vida*.

Sócrates muestra la posibilidad de una reintegración existencial después de la angustia por la vía del *planteamiento reiterado de la pregunta* por el concepto; una reconciliación con el *mundo de la vida*, con el fluir latente, en contra de la falacia de lo sólo óptico, por medio de la mostración de todo prejuicio como vía de apertura hacia el verdadero estatus del ser del *Dasein* en su modo existencial de estar-en-el-mundo.

Sócrates es un auténtico *humanista*, fundacional para toda posibilidad de humanismo,<sup>16</sup> pues aspira a permitir a todo hombre en el diálogo a ser libre a través de una comprensiva participación del ser, invita a *trascenderse*, a *ec-sistir*, a poder ser efectivamente en el mundo más que un a mera cosa entre otras, ser *activo* en el *claro del ser*,<sup>17</sup> sin rigidez dogmática de ser desde lo limitado, por medio del reconocimiento de lo limitado como potencia de apertura existencial, desvelando, en efecto, que «El hombre es en su esencia ser-histórica [histórico-ontológica] el ente cuyo ser como ec-sistencia consiste en que mora en la cercanía del ser» (Heidegger, 1966:18.), en la verdad del ser.

Pese a que, efectivamente, la posibilidad es ontológicamente inferior a la realidad, la posibilidad, en cuanto existencial, es (sigue siendo), por el contrario, la más *original* y auténtica determinación del *Dasein* (Heidegger, 2003a: 68 (§ 9)). Pese a la limitación de las posibilidades *existentiales* del hombre por el mismo hecho de ser *arrojado al mundo* (en el modo de *ser-en-situación* en el mundo), el ser-ahí sigue siendo ser-posible entregado a la *responsabilidad de sí mismo*.

«La libertad para lo que se manifiesta en lo abierto deja al respectivo ente ser el ente que es. La libertad se descubre ahora como el dejar ser al ente» (Heidegger, 1955: 70). En esto, Sócrates se atreve a mostrar verdaderamente el *lenguaje* como la *casa del ser*, en cuya morada *habita el hombre*. La verdad del ser se muestra dialogante (*dia-logos*), en el discurso abierto a

<sup>16</sup> «Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea con saber, sea sin saber, es metafísica. Por eso lo propio de la Metafísica, y por cierto con respecto al modo como se determina la esencia del hombre, se muestra en que es "humanista"» (Heidegger 1966, 17).

<sup>17</sup> «¿No es eso "humanismo" en sentido eminentísimo? Sí, por cierto. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la vecindad con el ser» (*ibid.*, 42).



lo otro, a los otros, con los otros, dejando que nos hable el *Logos* con plenitud en el planteamiento de la pregunta, en lugar de manipularlo. El ser posible sigue ahí, abierto, como posibilidad, asegurando nuestra libertad en la ocultación de lo ente como ente y en la manifestación del ser como desvelamiento de lo limitado.<sup>18</sup> La inagotabilidad de lo posible para el *Dasein* y, por tanto, su libertad, la asegura, además, *la muerte*, esa *posibilidad imposible*.<sup>19</sup> El filósofo ama la libertad, ama su ser, ama el ser, deja ser al ser... por eso es ser dispuesto para la muerte; no teme la muerte, la ama como a su ser, como posibilidad de lo imposible posibilitadora, en verdad, de su propio ser (de su sentido de libertad como *Dasein*). El filósofo es libre y pleno sencillamente porque se atreve a liberarse de todo prejuicio por la vía de la continua *re-flección*, del pensarse, de la *vuelta sobre sí*, del ir sincera e íntimamente a conocer y a conocerse, en el continuo *re-crearse* que trae a la luz la manifestación del verdadero modo de ser del *Dasein* junto con la verdad desvelada del ser.

El único fracaso posible, la única vía de fracaso para el hombre es la negación de la verdadera manifestación del ser, es el pretender ser cerrado, y es fracaso porque se demuestra existencialmente imposible. Atreverse a ser con plenitud para el hombre es atreverse a ser abierto, a aceptar y cuidar del ser y del propio ser, es ser como se es en un proceso de ser, porque el ser del *Dasein* es (y *se dice como*) el ser de un siendo.<sup>20</sup>

La verdad implica, pues, esa actitud existencial de disposición a la búsqueda del sentido, de disposición constante al diálogo. El filósofo sabe que durante su vida no tiene nada definitivo que ganar, pero, por eso mismo, sabe que no puede sino ganar y, entonces, Vive. Lo que el no filósofo observa con horror como un abismo es para el filósofo apertura de vida y viveza hacia la muerte. Para el no-inocente, para el nocivo, la verdad es amenaza por su

<sup>18</sup> En la conciencia de su libertad, el hombre se hace libre. El hombre se hará libre sólo por la conciencia de que puede serlo, de que lo es. Este es, en definitiva, el mensaje socrático, más deseable que ningún otro que pudiera propugnar una concepción supuestamente natural (o naturalista) de la libertad.

<sup>19</sup> Conocida es la herencia del pensamiento de Heidegger tal y como se expresa principalmente en el existencialismo francés.

<sup>20</sup> ¿Por qué, una vez alcanzada la Verdad, no puede el filósofo (en Platón, en este caso) expresarla más que como Bondad y Belleza? Seguramente, porque puede que éstas constituyan el auténtico carácter de la Verdad: una límpida y omnicomprendiva cualidad de corrección ética (existencial) que otorga un máximo goce estético de la existencia, y no ningún otro contenido efectivo (calculado, racionalizado, matematizado).

propia autoincomprensión, la verdadera ignorancia es la de creer que se sabe algo, de manera que todo-otro se convierte en amenaza. El nocivo ignorante se afana, de este modo, en desconocer, en cerrarse al ser, aferrándose a lo limitado. La conciencia del propio límite como reflejo de lo posible inclina, en cambio, el límite hacia la posibilidad de lo infinito, en la medida de la humildad del inocente. La mera *inclinación hacia un fin* debe abrir la conciencia, en el modo de ser auténtico, a la aprehensión de todo-otro-posible; *sin finitud, sin límite de comprensión, no hay comprensión plena de infinito*. Sócrates muestra cómo la intencionalidad misma implica apertura al ser, cómo el ser hombre es, ante todo, trascendencia de sí (es ser puesto adelante) en la figura de lo todo-otro-posible.

Que Sócrates podía tener todo esto en mente, no de modo literal, pero sí en el modo auténtico del decir griego como *logos*, se muestra, por supuesto, por el hecho de que nunca llegó a expresarlo,<sup>21</sup> pues acabar de decir implica empezar a dejar de ser, inclinarse a ser sólo fáctico en la misma facticidad del decir.

## BIBLIOGRAFÍA DE AUTORES MODERNOS

- HEIDEGGER, M. (1955). «Doctrina de la verdad según Platón», en *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, Universidad de Chile.
- HEIDEGGER, M. (1966). *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Taurus.
- MARCUSE, H. (1983). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Caracas: Alianza.
- HUSSERL, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, M. (1994a). «La pregunta por la técnica», en *Martin Heidegger, 5. Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, pp. 9-37.
- HEIDEGGER, M. (1994b). «Superación de la metafísica», en *Martin Heidegger, 5. Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, pp. 63-89.
- HEIDEGGER, M. (1995). «La sentencia de Anaximandro», en Cortés, H. y Leyte, A., *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, pp. 290-336.

<sup>21</sup> «La “doctrina” de un pensador, es, por el contrario, lo in—expresado en sus expresiones; y lo in—expresado se ofrece al Hombre, precisamente para que, en gracia de ello, use y gaste su ser» (Heidegger, 1955: I).

- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1996). *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo.
- HEIDEGGER, M. (2000). «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, pp. 77-93.
- BERNABÉ PAJARES, A. (2001). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2003a). *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2003b). *Camino de campo*, Barcelona: Herder.
- DEL ÁGUILA, R. (2004). *Sócrates furioso. El filósofo y su ciudad*. Madrid: Anagrama.
- HEGEL, G. W. F. (2005). *Philosophie der Geschichte*, herausgegeben von Klaus Vieweg, München: Fink.
- PONS OLIVARES, D. (2006). «Presupuestos para la aplicación práctica de una técnica de la medida en el Fedón y el Filebo de Platón», *Taula, quaderns de pensament* 40, pp. 175-185.

